

Hans Kelsen, *Religión secular*.
Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social,
la ciencia y la política modernas como “nuevas religiones” (2012),
Prólogo de Massimo La Torre, Cristina García Pascual,
Traducción de Manuel Abella, editorial Trotta, Madrid 2015¹

FRANCESCO BIONDO
Università di Palermo

Palabras clave: religión secular, emotivismo metaético, secularización, democracia
Keywords: secular religion, emotivism, secularization, democracy

La traducción castellana de *Religión secular* nos brinda la oportunidad de disfrutar de un libro que Kelsen retiró de la publicación justo cuando estaba corrigiendo las pruebas de imprenta. Su retirada constituye un punto oscuro de la biografía del “más importante jurista del siglo XX” que ni siquiera las escuetas afirmaciones de su biógrafo oficial –Alfred Métall, a quien por cierto el libro estaba dedicado– pudo aclarar². El libro, de hecho, es el punto final de una investigación de más de un decenio acerca de las interpretaciones “teológicas” de doctrinas filosóficas y políticas de corte antimetafísico y secular que se ofrecían a lo largo del siglo XX, empezando por el pensamiento de Eric Voegelin. A diferencia de la enorme reseña de 1954 acerca del volumen de Eric Voegelin “La nueva ciencia de la política”³, que por cierto tampoco Kelsen decidió publicar, con este libro el autor pretendía ampliar

¹ Agradezco Pilar Valor por revisar mi castellano.

² Métall hace referencia a este episodio afirmando que Kelsen, que rechazaba la idea de una religión sin Dios, “se dejó influir por las opiniones divergentes de Aldous Huxley [se trata, como se dará cuenta el lector del libro, de Julian Huxley, y no de Aldous] y Bertand Russell, según los cuales podían darse sentimientos religiosos intensivos sin una creencia metafísica en Dios (o en dioses)”. R. A. MÉTALL, *Kelsen. Vida y Obra*, UNAM, México 1976, p. 96.

³ H. KELSEN, *Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin* (2004), Katz, Buenos Aires 2006.

su mirada polémica hacia otros autores que con diferentes planteamientos –desde Löwith, Taubes, Cassirer, Aron, hacia Heidegger, pasando sin embargo también por autores anglosajones como Brinton, Tucker, y llegando a Bertrand Russell y Julian Huxley– se habían decantado por considerar (algunas de) las doctrinas sociales y políticas desde la Ilustración, y en particular el marxismo, en términos de “teologías seculares”. Por ello, el volumen que aquí reseñamos tiene un alcance crítico más amplio y, aunque la crítica a Voegelin ocupa un lugar privilegiado, no se puede reducir a una polémica hacia un autor particular⁴.

La edición castellana además se enriquece con una inestimable introducción por parte de Massimo La Torre y Cristina García Pascual que analizan como las argumentaciones de Kelsen, y las dudas que los llevaron finalmente a retirar el libro, tienen en la actualidad un especial interés, para el filósofo del derecho, dado que “a más de seis décadas de las posibles vacilaciones de Kelsen seguimos ahí, en la discusión en torno a una muerte de Dios que no implica la muerte del sentimiento religioso” (27), y ponen de relieve “una coincidencia muy sugerente, que el último libro de Ronald Dworkin (...) en un cierto sentido el “anti-Kelsen”, tenga precisamente el título de Religión sin Dios [*Religion without God*]⁵, el mismo título que dio Kelsen a una de las versiones de Religión secular” (Ivi). En este sentido, La Torre y García Pascual sugieren al lector que la decisión de Kelsen no se debe simplemente al miedo a una reacción represiva de corte “maccartista” por el hecho, como veremos, de defender a Marx de las diversas alegaciones de ser el creador de una forma de “religión secular” o un “gnóstico moderno”, ni que se trata sólo, como parece afirmar Métall, de una duda acerca de los características del sentimiento religioso. Por el contrario, la duda concierne la posibilidad de que se pueda atribuir a los valores una forma de existencia diferente de las entidades empíricas, o que los valores no tengan solo un sentido subjetivo o relativo a una comunidad determinada. “Dworkin va más allá de todo esto; mientras Kelsen no está dispuesto a dar ese paso. Pero quizás vacila, quizás se pregunta si es justo no darlo. Y retrasa la publicación del libro indefinidamente” (28).

⁴ Como por ejemplo parece afirmar F. RICCOBONO “Kelsen e la religione”, *Rivista di Filosofia del diritto*, 2013 numero speciale, p. 122 cuándo justifica su decisión de no analizar las dos obras antes mencionadas por el hecho de caracterizarse por su “vis polémica” hacia sobretudo Eric Voegelin más que por su originalidad, y afirma que se siente en esta decisión “confortado por el hecho de que Kelsen en su vida no quiso publicar estos escritos”.

⁵ R. DWORKIN, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2013.

En esta reseña intentaremos, después de ofrecer un resumen rápido de las tesis del libro, poner de relieve algunos límites de la argumentación de Kelsen que: 1) afectan a la validez de su interpretación de algunos autores, en especial de Hume, de Saint Simon y, sobre todo, de Marx; 2) sugieren la naturaleza prescriptiva, y no descriptiva, de su definición de religión como creencia en un ser sobrenatural personal (Dios) frente a propuestas más flexibles, como la de Russell, y de Weber, que hacen hincapié, como veremos, más en las funciones, en las actitudes y los sentimientos que se acompañan a las experiencias religiosas, que en el objeto de la creencia; 3) y muestran como precisamente el emotivismo metaético puede reducir el compromiso político hacia la democracia a una forma de religión secular. Son estos límites los que podrían explicar hipotéticamente la razón por la cual Kelsen decidió no publicar esta obra y, al mismo tiempo, permitirían contextualizar este silencio justo en un momento en el que el autor intentaba superar el dualismo entre ser y deber ser como objetos irreducibles de dos diversas ciencias a favor de un monismo epistemológico empirista.

1. UN RÁPIDO RECORRIDO SOBRE LA OBRA

El texto de Kelsen viene introducido de una útil nota de edición que explica la compleja historia editorial del texto antes y después la muerte de su autor. En particular se aclara como en 1989 el patronato del Hans Kelsen Institut rechazó la publicación del manuscrito a pesar de las opiniones favorables de la hija de Kelsen, de Lewis Feuer –lector del manuscrito para la California University Press– y de Max Knight, traductor al inglés de la *Teoría pura del derecho*. La motivación era doble. La polémica de Kelsen no iba a ninguna parte y no ofrecía una respuesta a la cuestión de qué fueran los sistemas totalitarios (36). Por lo tanto las incertidumbres acerca de la importancia de este trabajo sobrevivieron al mismo autor. Sin embargo, estas dudas fueron objeto de revisión en 2006 al adquirir el libro una nueva relevancia ante el avance en las sociedades occidentales de un proceso de “de-secularización”, por la amenaza también de movimientos fundamentalistas, y por lo tanto resultaba preciso denunciar el riesgo de derivas totalitarias de cada forma de “teologización” de la política (36-37).

El libro consta de una introducción y catorce capítulos. La introducción y los dos primeros capítulos ofrecen los argumentos teóricos que Kelsen aplicará a su análisis polémico de los intentos de transformar filósofos ateos,

antireligiosos, antimetafísicos en autores religiosos, metafísicos o partidarios de formas de religión secular. Para Kelsen estas tentativas tienen una finalidad: justificar un regreso de la filosofía a la metafísica y de la política a la teología (41). Queda en evidencia, por lo tanto, el peligro que se corre: “si hay algún criterio que permita distinguir el mundo moderno del Medioevo, ese es, en la civilización occidental, la existencia de una ciencia independiente y objetiva. Un retroceso de la ciencia a la metafísica y a la teología significa el regreso al espíritu de la Edad Media” (42). Esta pretensión se fundamenta a través, 1) de la búsqueda de paralelismos (y la eliminación de las diferencias) entre dos fenómenos, como son, por una parte, la especulación metafísica y las creencias teológicas, y, por otra, la política o el derecho, 2) del uso del mismo término “religión” con significados diferentes (cómo en el caso de términos cómo “libertad”, “progreso”, “revolución”) (55). La comparación entre fenómenos se reduce consecuentemente a “verbalismo”. Ejemplos de esta actitud son aquellas posiciones que consideran hechos políticos, como los estados fascistas o comunistas, como “religiones seculares” (Aron) o que, como Löwith, elaboran la idea de una “secularización de un paradigma escatológico” e interpretan la “filosofía de la historia” de autores seculares y antimetafísicos, en el caso de Marx, como la búsqueda del “sentido último” de los acontecimientos. Se trata en todos estos casos de “una contradicción en los términos, porque secularizar una institución o una doctrina significa excluir de ella todo elemento religioso” (59).

No tiene tampoco sentido hablar de escatología eliminando la idea de Dios (es decir “escatología secular”), en cuanto que se confunde la idea de redención con la de progreso histórico determinado solo a través de la acción del hombre o de la acción de un conjunto de causas naturales (60). Tampoco se puede reducir el fenómeno religioso a una simple cuestión de “intensidad” de la creencia acerca un estadio futuro o un valor moral o político, como hacen Aron y Brinton. En este último caso se incurre en una “falacia lógica”: “a partir de la intensidad de los sentimientos con que los hombres se adhieren a determinadas ideas, nada [se puede concluir] referente a la naturaleza de dichas ideas. (...) En tal caso, hasta una doctrina científica que rechazara cualquier presupuesto en torno a un poder trascendente, sobrenatural, podría presentarse como una religión” (63). Y ni siquiera se puede afirmar que existen religiones, como el budismo, que no tienen alguna creencia en Dios, en cuanto que una definición que incluye bajo el término “religión” creencias opuestas “no tiene algún valor”; el budismo no es religión sino una

“filosofía” o una “ética atea” (63 n. 18). Ni tampoco se puede justificar la idea de una religión secular a partir de la identidad de una función entre religión y doctrinas políticas como el marxismo: la de establecer valores supremos. Esta posición olvida el hecho de que los valores supremos del marxismo no son puestos por Dios, aunque puedan ser el resultado de otras formas de ilusión, sino por el hombre mismo, a diferencia de la religión que considera los valores morales como dogmas, es decir verdades reveladas por Dio: “no hay verdad revelada por Dios, ni verdad alguna que los marxistas estén “obligados” a creer” (65).

Sin embargo, Kelsen reconoce que autores de indudable corte empirista, antimetafísico y ateo hablan de “religiones seculares” –como Russel y Huxley– en un sentido idéntico a aquel utilizado por Aron. Esta parte es seguramente la más interesante en cuanto fue, si el relato de Métall es cierto, la que más dudas generó a Kelsen, dudas que lo empujarían al retirar la obra. Russell habla de religión también como creencia en verdades eternas y absolutas, independientemente de la existencia de una autoridad suprema y trascendente. Sin embargo, así según Kelsen se confunde el elemento secundario de la religión (confiar en verdades eternas) con el primario (creer en Dios). Por esto un credo religioso difiere de la ciencia: porque esta última se niega a afirmar la existencia de un ser que no puede ser objeto de observación y razonamiento, “y por tanto, si es consecuente, no puede pretender llegar a la verdad absoluta” (73).

No se pueden además aceptar las consecuencias de la idea de Russel de considerar la religión un “sentimiento” y no una creencia en Dios. En primer lugar, se debe reconocer que siendo un sentimiento la religión no puede ser objeto de crítica científica, por lo tanto no existiría ningún conflicto entre creencias religiosas y científicas. En segundo lugar, si la religión se define como una actitud agresiva o hostil contra quien no comparte unas creencias, o unos valores, entonces también cualquier sistema político es una religión, en cuanto que también en una democracia liberal que admite el principio de tolerancia “aquellas personas que manifiesten sus convicciones antidemocráticas quedarán sometidas a algún tipo de tratamiento discriminatorio, por ejemplo no siendo admitidas a puestos de gobierno”. Por lo tanto, “la eliminación de la creencia en Dios en el concepto de religión borra casi por completo la diferencia entre religión y política” (75).

Julian Huxley, con una argumentación que nos recuerda el Dworkin de *Religion without God*, afirma que la religión no se puede reducir a la creen-

cia en Dios, sino que su característica principal es la capacidad humana de “pavor y reverencia” y, por lo tanto, los objetos religiosos son los que suscitan el sentimiento de lo “sagrado”. Kelsen replica, nuevamente, acusando a Huxley de confundir los planos: la capacidad de percibir algo sagrado brota de la creencia en un Dios (o en una entidad sobrenatural) o en algo consagrado a él y no al revés; un ateo puede considerar el matrimonio como una institución válida, justa o útil, pero no sagrada, como solo la considera el creyente. Otra vez, se obtiene así el resultado de salvar la religión de los ataques de la ciencia y consiguientemente se hace “una gran favor a la teología que, como científico, [Huxley] rechaza” (79).

En el capítulo dos Kelsen ataca las doctrinas, especialmente de Brinton y Voegelin, que tachan de “cristianos” o “escatologías encubiertas” los planteamientos modernos desde los ilustrados hasta los marxistas y los positivistas que intentan encontrar tendencias del desarrollo histórico. Estas doctrinas se basan en un error histórico, considerar que la idea de progreso humano sea de origen cristiano, mientras que ya los griegos tenían una doctrina del desarrollo de la humanidad, y, sobre todo, conceptual (debido a la búsqueda de paralelismo e identidades). Se afirma que toda filosofía de la historia, es decir búsqueda de causas y tendencias naturales de desarrollo de la humanidad, sea una forma de teología de la historia, es decir de especulación acerca de la existencia de una finalidad última, de un sentido trascendente.

En los capítulos tres y cuatro Kelsen se centra en el autor que para Voegelin constituye el modelo encubierto seguido por los autores antes mencionados que abogan por encontrar una idea secular, no religiosa, de desarrollo histórico: Joaquín da Fiore, considerado como un precursor de los modernos movimientos revolucionarios. En particular, Kelsen muestra la contradictoria interpretación ofrecida por parte de Voegelin de Joaquín como un pensador gnóstico y, al mismo tiempo, revolucionario en cuanto: 1) no se entiende como es posible creer al mismo tiempo en un proceso de “inmanentización” de Dios en el mundo y ser gnóstico, es decir una persona que rechaza el mundo en cuanto entidad opuesta a Dios; 2) y no se puede confundir redención gnóstica, que es un proceso individual, con la revolución (como fenómeno político) o con el mesianismo joaquinita y su creencia en una sociedad perfecta en el futuro (117-119). La razón para considerar movimientos doctrinales de corte secular (especialmente el marxismo) como formas de religiones gnósticas es simple: degradarlos a nuevas formas de herejías, es decir amenazas a los dogmas expresados por la Iglesia (129).

A estos primeros cuatro capítulos, siguen ocho dedicados a otros tantos ejercicios de “malinterpretación” religiosa o metafísica de diversos autores, o planteamientos, seculares, ateos, antimetafísicos. Se trata en orden: de Hobbes; de la filosofía de la Ilustración; de Hume (y Kant); de Saint Simon (junto a Proudhon); de Comte; de Marx; de Nietzsche (a quien Kelsen dedica dos capítulos a rechazar su interpretación como filósofo cristiano ofrecida por parte de Jasper, de Löwith y de Voegelin y como autor de una filosofía metafísica según Heidegger, respectivamente). Se trata a nuestro parecer de la parte del libro donde más se aprecia la pasión del Kelsen filósofo, o mejor dicho historiador de la filosofía, que consigue rebatir a algunas interpretaciones de estos autores, y de estas corrientes de pensamiento, que por otra parte han tenido bastante éxito (como prueba el hecho de que muchas de estas obras han sido traducidas al castellano). En consecuencia es una lástima que este libro no haya sido publicado antes, pues que hubiera constituido una réplica, desde un planteamiento racionalista y antimetafísico, a una dilatadísima literatura que ha tenido una influencia, quizás desmesurada, en el debate filosófico de la segunda mitad de siglo XX. Por ejemplo, las alegaciones a las interpretaciones de Nietzsche ofrecidas por Voegelin y Heidegger constituyen una muestra de cómo a través de un análisis respetuoso de los textos y de la voluntad de su autor se pueden rebatir tesis que se fundamentan exclusivamente en prejuicios que rozan el mal gusto (como en el caso de Voegelin que imputa a un presunto gnosticismo los trastornos de que Nietzsche sufrió) (278) o se basan en “el presupuesto de que [Heidegger] entiende a Nietzsche mejor de lo que el filósofo se entendía a sí mismo, y de cómo quería ser entendido” (309).

Los dos últimos capítulos del libro están dedicados a las (mal)interpretaciones de la ciencia y de la políticas modernas como religiones encubiertas. La ciencia no tiene nada a que ver con la religión, no pretende establecer un culto “gnóstico”, ni procura ofrecer “verdades reveladas” a sus adeptos sino creencias que pueden, con el desarrollo de las disciplinas y de los instrumentos de verificación, ser falsificadas. La política, por su parte, es un fenómeno que escapa a la reducción a motivaciones religiosas; interpretar los acontecimientos como las guerras y las revoluciones del siglo XX como fenómenos “gnósticos” “no es simplemente emplear una terminología abstrusa. (...) Se da la sensación de que la Edad Media aún no ha terminado” (323). Y esto es precisamente lo que está en juego, y que se debe combatir: la idea de que las instituciones políticas modernas, y entre ellas las democracias, no se hayan emancipado de la

influencia de las creencias religiosas y de las iglesias que organizan las formas del culto. Un proceso de emancipación sobre el que Kelsen parece tener una total confianza: “poca duda puede haber de que, en la época moderna, el democratismo va de la mano de la emancipación respecto de la religión. Y lo mismo vale para el nacionalismo, que es difícil de reconciliar con la creencia en un Dios que ama a todos los hombres sin tener en cuenta su nacionalidad” (330).

2. LÍMITES DE LA ARGUMENTACIÓN KELSENIANA

2.1. Las interpretaciones *ad hoc* de algunos autores y el cambio de actitud frente al marxismo

No obstante la erudición y la pasión polémica que caracteriza la obra, la argumentación no escapa a varias críticas, que pueden tener algo que ver con la decisión final de Kelsen de no publicar el libro.

Hay algunos puntos en los que Kelsen parece ofrecer una interpretación *ad hoc* de los autores que defiende, es decir una interpretación favorable a su planteamiento, pero contestable. Nos referimos a dos casos en particular.

En primer lugar, en el caso de Hume y su obra *Diálogos sobre la religión natural*, Kelsen reconoce que hay una contradicción entre esta obra y el planteamiento empirista del autor. Sin embargo, concluye que cualquiera que fuera la razón que empujó a Hume a escribir aquella obra (una falta de certidumbre o el recurrir por razones estratégicas a la “doble verdad”) “en la historia de las ideas Hume ocupa un lugar prominente no como ser humano concreto, con las debilidades de sus deseos y temores, con su tendencia a compromisos de circunstancias, sino como representante clásico del empirismo escéptico y, por lo tanto, de una filosofía atea” (186). Esta referencia, casi hegeliana, a la historia como supremo intérprete de una obra es sin embargo contradictoria con un planteamiento de rigurosa investigación histórica, y, por lo tanto, atenta a un autor tomado en su totalidad, es decir también con sus dudas y deseos. Una actitud similar, poco respetuosa con el autor, parece evidenciarse en los juicios acerca de la última obra de Saint Simon *Nouveau Cristianisme* que se reduce alternativamente o a un ejemplo de “doble verdad” o a “la conversión de un agonizante, que no debe influir en la interpretación de sus obras precedentes” (191). En el caso de Comte, finalmente, su *Catecismo positivista*, que se puede considerar un ejemplo de religión secular, es reducido a un ejercicio de voluntario uso ambiguo del lenguaje: el objeto de la fe positiva parece análogo al

de otras creencias religiosas, sin embargo se trata simple y llanamente de una moral positiva, y, por lo tanto, la analogía se restringe a un ejercicio de persuasión y engaño (215). Así, sin embargo, la interpretación de Kelsen se presta a la crítica de ser “ideológica”, más que “descriptiva”. Se escogen los textos que confirman la interpretación que el autor presenta y se descalifican las obras que no coinciden con este planteamiento interpretativo.

Pero hay más. En el caso del marxismo, Kelsen parece ofrecer una interpretación que no coincide con sus antiguas posiciones acerca de esta doctrina. El pensamiento de Marx y su “interpretación económica de la historia” son expuestos como una teoría científica y antimetafísica, y como una doctrina moral secular y por lo tanto Kelsen rechaza los intentos de considerarlo como una “religión secular”, tal y como piensan Aron, Talmon y Russell. Afirma Kelsen: “en la medida en que el materialismo dialéctico es una explicación causal de la realidad social –y ese es su principal objetivo– es ciertamente una teoría científica” (222). Sin embargo, en su obra *Socialismo y Estado* Kelsen afirmaba que “puesto que Marx no era personalmente religioso (...) él se aferró a la «ciencia» que, por lo demás, bajo otros muchos puntos de vista, funcionaba como sustituta de la religión”⁶. Y añadía “cuando el marxismo presenta su fin político como el resultado naturalmente necesario de un desarrollo que corre en base a una ley causal, se sirve, en esto, de una ficción análoga a aquella de la ética religiosa que afirma la realización definitiva del bien como el resultado necesario de la omnipotencia de Dios”⁷. En este caso, el precio que paga Kelsen no es tanto de ofrecer una interpretación *ad hoc* de un autor o de una doctrina, sino de modificar, en buena medida, un juicio acerca de una corriente de pensamiento. Un cambio tan profundo que no se entiende si el autor considera el marxismo en su conjunto como un intento de ofrecer una ciencia de la sociedad o simplemente una doctrina política que se disfraza de “ciencia” y que tiene una función análoga a la de la religión.

2.2. La rigidez de una definición “esencialista” de religión

Estas anotaciones confirman la duda de que Kelsen, aunque no esconda el carácter ilusorio de la teoría de la ilustración o de la doctrina marxista (“La creencia en la razón como base de la ley natural era, qué duda cabe, una ilu-

⁶ H. KELSEN, *Socialismo y estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo*, EDERSA, Madrid 1985, p. 33.

⁷ KELSEN, *Socialismo y estado*, cit., p. 35.

sión; pero era una ilusión distinta de la que servía de fundamento a la versión religiosa”, 242), acaba sin ofrecer ningún argumento más a la tesis nominalista o definitoria de que una religión secular –es decir, un conjunto de creencias que tienen una función análoga a las creencias religiosas– sea una contradicción en los términos y no un útil concepto para interpretar doctrinas modernas como el marxismo. No basta, a nuestro parecer, sostener que los marxistas creen en la liberación en la vida mientras que cualquier religión, si es una religión y no una moral, mira a la beatitud más allá de esta vida (217). En este caso quien considera una cierta ideología una religión secular no necesariamente se siente incómodo con esta conclusión, es decir de considerar como religión un conjunto de creencias que en realidad son una doctrina moral. A él le basta afirmar que el religioso secular tiene una confianza análoga al cristiano, o al religioso, de realizar un estado de felicidad máxima, o de realización plena de los valores que esta religión secular, o ideología, expresa. Que el concepto en sí no pueda distinguir entre religión y moral (la primera basada en creencias acerca de un Dios, la segunda que en la modernidad aspira a ser secular) podría ser de poca importancia, si buscamos una explicación (o la permanencia de algunos rasgos) de unos comportamientos o actitudes a lo largo de diversas civilizaciones, tiempos o lugares, es decir si intentamos construir unos “ideal-tipos”. Además, si asumimos que: a) al final la religión y la moral tienen no solo una parte de sus objetos en común, es decir unas normas de comportamiento, sino también una actitud favorable hacia unos objetos, –en el primer caso, la divinidad y, en el segundo, los valores o las normas; b) y ambas actitudes son “irracionales” o determinadas por relaciones de causa y efecto que están encubiertas a través de referencias a objetos metafísicos como Dios, en el caso de la religión, o proyecciones de nuestros deseos, los valores en el caso de la moral y de la política, entonces las analogías entre estos campos de la vida humana parecen más que las diferencias.

Recordamos que Kelsen considera necesario que las disciplinas que intentan hacer comparaciones, y por lo tanto parece hablar de las ciencias sociales en primer lugar la sociología de la política y de la religión, deben evitar el “verbalismo”, es decir usar términos ambiguos que puedan significar muchas cosas. Sin embargo, la propuesta de Kelsen intenta evitar el verbalismo pagando el precio de negar las similitudes frente a la política y la moral y asumiendo una definición de religión donde el objeto de la creencia (la existencia de un Dios que tiene los rasgos del cristianismo) determina por sí solo su distinción de otras prácticas análogas. Se trata, por lo tanto, de una

definición “esencialista”, donde la función de la religión de gobierno de las acciones radica en la creencia en un ente metafísico personal⁸. Y si no se sigue este orden (como hemos visto en el caso de Russell y Huxley), que va desde la creencia en un Dios hasta las normas, se confunden los planos y se termina ayudando a la teología frente a la ciencia y reduciendo la política a teología. Sin embargo, una definición similar de religión no parece ser necesaria, o mejor dicho parece demasiado rígida y puede no ser aceptada aunque se comparta el compromiso hacia la objetividad de las ciencias sociales. Nos referimos a M. Weber (autor bien conocido por Kelsen, y sin embargo aquí no citado) que en su obra *Ensayos sobre sociología de la religión*⁹, como es bien sabido, deja de lado la cuestión si el budismo es una religión aunque no tenga una creencia en Dios (la define “una religión de salvación, si se quiere dar el nombre de religión a una ética sin dios”, vol. II, 218), y explica como el concepto de Dios, en el confucianismo, sea siempre más “impersonal”, a diferencia del Dios de Israel, a causa de la falta de amenazas políticas externas del imperio chino (I, 293-296). Contrariamente a la posición de Kelsen que asume que los valores vienen después y son productos de la creencia en un ente personal sobrenatural, Dios, la permanencia sin amenaza externa de un conjunto de valores y de un orden político, que por lo tanto tendería a estabilizarse por su cuenta, podría explicar la existencia de un culto sin una creencia en un Dios personal. Por lo tanto, la definición de religión de Kelsen, que recordamos refuta la posibilidad de que se hable de religión sin una creencia en un Dios personal, no parece un útil instrumento de análisis comparativo, sino una petición de principio justificada por el temor ético-político de que el proceso de secularización se interrumpa y con ello se vuelva a una edad en la que todas cuestiones científicas y prácticas se resuelven a través de argumentaciones teológicas e irracionales.

2.3. El emotivismo y el compromiso hacia la democracia como forma de religión secular

Llegamos así a una pregunta que nos lleva a otro punto, más allá de la cuestión de si Kelsen ofrece sólo unos argumentos terminológicos. Y preci-

⁸ Tomamos la distinción entre definición esencialista (o substantiva) y funcionalista de religión de P. BEYER, “Social forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society”, en M. DILLON, *Handbook of the sociology of religion*, Cambridge, Cambridge University Press 2003.

⁹ M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la Religión* (1920), Taurus, Madrid 1984.

samente: ¿el expresivismo moral, o el emotivismo (al que por cierto Russell aboga en su *Religión y ciencia*), es una doctrina metaética compatible con las religiones seculares? Recordamos que frente al planteamiento de Aron y de Russell que hablan de religión secular en base a la intensidad de una emoción positiva hacia una institución, la respuesta de Kelsen es tajante. Si la intensidad y la persistencia de una emoción hacia una institución social hace que se pueda hablar de religión secular, entonces cualquiera institución política, en las que las relaciones entre opositores conlleva actitudes hostiles, llega a ser objeto de una religión secular, confundiendo así religión y política. Pero así parece que Kelsen admita que el expresivismo y el emotivismo son compatible con el concepto de religión secular. Y además el emotivismo y el expresivismo podrían explicar la razón por la que el debate público en las democracias se transforma en una dinámica de hostilidad hacia quien no comparte los ideales que algunos grupos presentan. Si los valores son objeto solo de emociones, son proyecciones de deseos que no pueden ser objeto de argumentación racional, entonces no se puede pedir que los ciudadanos no tengan una particular emoción intensa hacia un valor. Y esto es precisamente lo que pasa también en las democracias más tolerantes hacia quien “manifieste convicciones antidemocráticas”, tal y como afirma Kelsen. Pero así se llega a una encrucijada, bien conocida por parte de los que consideran contradictorio el non cognitivismo o expresivismo ético de Kelsen con su teoría de la democracia¹⁰. O la democracia es una forma de gobierno que selecciona las emociones de los ciudadanos, las “administra” a través de procedimientos transparentes; y las modifica en argumentos que otros ciudadanos puedan compartir, discutir y votar (análogamente a lo que ahora argumentan los teóricos de la democracia deliberativa). O la aceptación de ésta se funda en una preferencia revisable según los gustos de los ciudadanos (y por lo tanto una institución inestable que no ofrece razones a quién no comparte las convicciones democráticas), o peor en un acto de fe hacia una institución, es decir “una religión secular”¹¹. Por lo tanto, si Kelsen quería defender el ideal

¹⁰ Véase Juan RUIZ MANERO, “Teoría de la democracia y crítica del marxismo en Kelsen”, en H. KELSEN, *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Editorial Debate, Madrid, 1988, pp. 24-25.

¹¹ Por esta razón, creemos que hay que matizar el análisis de quien afirma que el libro pueda leerse como un intento de salvar el compromiso democrático, y su actitud tolerante hacia los valores. Véase I. STEWART, “Kelsen, the Enlightenment and modern premodernist”, *Australian Journal of Legal Philosophy*, num. 37, 2012 pp. 277-278. Ésta seguramente es la intención de Kelsen, sin embargo hemos argumentado que no lo logra.

democrático frente al ataque de interpretaciones teológicas de la política, hubiera tenido que revisar su metaética, al menos en parte. Pero esto le habría empujado hacia un camino contradictorio no solo con todo lo sostenido anteriormente¹², sino también con el desarrollo que su teoría había tomado justo en aquellos años. Nos referimos al intento de superar el dualismo entre ciencia de las normas y ciencia de los hechos, dualismo del que no sufría ciertamente un autor como Russell que precisamente en la aceptación del empirismo como modelo de ciencia basaba su emotivismo¹³ (emotivismo de que sin embargo no parecía tan convencido¹⁴). Esta puede ser una posible razón de su silencio. En este caso, no estamos frente a un “accidente” de su incansable obra, generado por una influencia sobre un asunto determinado tal y como sostiene Métall, sino a un doloroso sacrificio de un trabajo de una década al ideal de una ciencia exclusivamente de hechos o de relaciones lógicas entre proposiciones. Y esto refuerza nuestra intuición: que esta obra no se puede quedar al margen de una interpretación general del pensamiento de Kelsen,

¹² Aunque hay que notar una cierta tensión entre la descripción realista de la democracia en la que se expresan también emociones hostiles frente a los opositores y la posición más “idealista” de “¿Que es la justicia” p. 62 cuando afirma, precisamente acerca de la tolerancia de los que tienen actitudes o creencias antidemocráticas: “Si la democracia es una forma justa de gobierno, lo es porque supone libertad, y la libertad significa tolerancia. Cuando la democracia deja de ser tolerante, deja de ser democracia. (...) En algunas ocasiones puede resultar difícil delimitar claramente la línea fronteriza entre la libre expresión de las ideas y los preparativos para el uso de la fuerza. Pero el mantenimiento de la democracia depende de esta delimitación. Es posible que esta línea de demarcación traiga consigo cierto riesgo. Pero el honor y la esencia de la democracia exigen correr este riesgo, y si esta no puede correrlo no merece ser defendida”. H. Kelsen, *¿Que es la justicia?* (1971), Ariel, Barcelona, 1982 p. 62. Hay quien, por cierto, interpreta esta tensión entre aspecto trascendental y aspecto real de la democracia como la prueba de que el concepto de religión secular, en el sentido propio de Rousseau, está presente en la teoría de la democracia de Kelsen. Véase B. van ROERMUND, “Kelsen, Secular Religion and the Problem of Transcendence”, *Netherland Journal of Legal Philosophy*, num. 44, 2015, 2, pp. 112-113.

¹³ B. RUSSELL, *Religión y ciencia*, Fondo de cultura económica, México, 1951, cap. IX. Véase sobre la afinidad entre Kelsen y Russell, a la luz del proceso de abandono del dualismo entre ser y deber ser, G. RIDOLFI, “Religioni secolari e religioni senza Dio”, *Rivista di Filosofia del diritto*, vol. I, num. 2, 2012, pp. 445-447.

¹⁴ Russell mismo afirma acerca de la relación entre moral y verdades de la ciencia lo siguiente: “no es fácil pensar claramente sobre la cuestión y mis propias opiniones son diferentes de lo que eran hace treinta años”, *Religión y ciencia*, cit., p. 153. Sobre las incertidumbres de la metaética de Russell, véase C. PIGDEN, “Russell Moral Philosophy” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/russell-moral/>

aunque con sus dudas y continuos replanteamientos de las cuestiones en juego, sobre las que ha reflexionado toda su vida¹⁵.

FRANCESCO BIONDO
Università di Palermo
e-mail:francesco.biondo@unipa.it

¹⁵ Se confirmaría así la diagnóstico de Albert Calsamiglia que ya en 1982 afirmaba: “La doctrina del emotivismo ético ha sido un auténtico “tribunal de la inquisición” que ha prohibido reflexionar sobre la Justicia y ha impedido la racionalización en el tema de los valores. Probablemente el conocimiento, en dicho tema, puede progresar si existen actitudes abiertas que permiten plantear problemas sin descalificarlos como pseudoproblemas por razones en el fondo escolásticas. Esta actitud abierta no se dio en el jurista vienés, quien negó racionalidad al tema de la Justicia, siendo en este punto coherente con sus presupuestos decimonónicos”. A. CALSAMIGLIA, “Estudio Preliminar”, en H. KELSEN, *¿Qué es justicia*, cit., p. 22.